

NOTAS SOBRE A TEORIA ARISTOTÉLICA DA LINGUAGEM

*Aldo Dinucci, Doutor em Filosofia Clássica pela PUC/RJ
e professor adjunto do Departamento de Filosofia da UFS*

Resumo: Neste artigo falarei sobre os conceitos principais da teoria aristotélica da linguagem, tais como “símbolo” e “signo”, bem como sobre as consequências das reflexões aristotélicas sobre a linguagem humana quanto ao jogo dialético e quanto à fundamentação do princípio de não-contradição.

Palavras-chave: Aristóteles, teoria da linguagem, dialética.

Abstract: In this paper I will talk about the main concepts of the aristotelic theory of language, as “symbol” and “sign”, and also about the consequences of Aristotle’s reflections on human language concerning the dialectic game and the foundation of non-contradiction principle.

Key-words: Aristotle, theory of language, dialectic.

Diz-nos Aristóteles no *De Interpretatione*¹: “As coisas na voz são os símbolos das afecções da alma e as coisas escritas [são os símbolos] das coisas na voz”. Vemos assim que Aristóteles define a palavra como símbolo (*symbolon*) de afecções da alma (*pathémata tés psychés*). Mas o que quer dizer Aristóteles quando afirma que as coisas na voz são símbolos? Para esclarecermos isto, citaremos a seguir as três passagens onde Aristóteles se refere explicitamente ao conceito de símbolo no *De Interpretatione*:

- (1) “As coisas na voz são os símbolos das afecções na alma, as coisas escritas [são os símbolos] das coisas na voz.” (1,16 a 3-4)
- (2) “Nenhum nome é [tal] por natureza, mas [apenas] quando ele se torna símbolo.” (1,16 a 28)
- (3) “As afirmações e as negações na voz são os símbolos daquelas na alma.” (1,24 b 2)

¹ Aristóteles, *De Interpretatione*, 1 16 a, 3-4

“Em geral -- observa Chiesa²-- a relação ‘símbolo de’ se refere à relação entre os sons da voz e as modificações da alma, assim como a relação entre os caracteres da escritura e as expressões vocais”. Os sons ou coisas na voz (*tá en té phonê*) incluem nomes, verbos, o discurso e suas formas. Já podemos constatar a diferença crucial entre as teorias sofísticas da linguagem e a de Aristóteles: no pensamento do estagirita não se trata mais do princípio da aderência total que liga a palavra ao ser, tão caro aos sofistas; a palavra em Aristóteles é dita símbolo de um estado psíquico, o que equivale a dizer que a relação da linguagem com o ser não é imediata.

A frase (2) é tornada mais clara pelo seguinte passagem do *De Interpretatione*:

*E, do mesmo modo que as letras não são as mesmas para todos, as vozes não são as mesmas, enquanto os estados de alma, de que essas expressões são imediatamente os signos, são idênticos para todos, como são idênticas também as coisas das quais os estados psíquicos são as imagens.*³

Aristóteles, ciente da diversidade das línguas, reconhece que as palavras “não são significantes por elas mesmas, enquanto que os estados de alma são semelhantes às coisas que lhes correspondem”⁴. Se as palavras fossem naturais (ou seja, se não fossem convencionais), não haveria mais que uma única língua para todos os homens, o que é manifestamente um absurdo: “O critério do caráter convencional das formas lingüísticas, orais e escritas, consiste no fato, empiricamente observável, de que elas dependem de regras de uso que mudam de uma comunidade à outra”⁵. Como a palavra é símbolo de um estado psíquico, e como este último é uma imagem das coisas reais, a linguagem não tem qualquer relação de semelhança com as coisas:

*O símbolo não toma pura e simplesmente o lugar da coisa, ele não tem nenhuma semelhança com ela [isto é afirmar que há uma ligação, mas também uma distância, pela qual o símbolo se distingue da relação de semelhança] e, no entanto, é a ela que ele nos reenvia [significando-a].*⁶

Aristóteles evita simultaneamente as teorias da linguagem de Górgias e de Antístenes. Deste, ao afirmar a impossibilidade factual de uma ligação natural e imediata entre as palavras e as coisas. Daquele, por conservar uma relação, ainda que mediata, entre linguagem e realidade, evitando assim o abismo entre palavras e coisas, apontado por Górgias.

² Chiesa, 1986, P.206

³ Aristóteles, *De Interpretatione*, 1, 16 a 4-8

⁴ Aubenque, 1983, p.107

⁵ Chiesa, 1986, p.207

⁶ Aubenque, 1983, p.108

Acrescentemos que as coisas na voz, ou as vozes, não se restringem a estas que são conformes à convenção, que podemos chamar também de “vozes significativas” (*phoné semantike*) ou “símbolos” ou “vozes significativas convencionais”. Podemos reconhecer em Aristóteles algo que chamaremos de vozes significativas não convencionais: “Mesmo se os sons inarticulados, como aqueles dos animais brutos, exprimam alguma coisa, nenhum entre eles é, entretanto, um nome” ⁷. Há, portanto, vozes significativas naturais ou não convencionais – mas estas não são palavras nem símbolos: são, outrossim, os sons inarticulados dos animais, como, por exemplo, os cantos das aves para o acasalamento. Temos, assim, por um lado, o som natural e não articulado e, por outro, o som convencional e articulado:

Os nomes, os verbos e os discursos são vozes significativas e simbólicas, convencionais e analisáveis em letras [pois a escrita é símbolo das palavras faladas e, correlativamente, toda linguagem é susceptível de ser escrita]; os sons dos animais são vozes significativas e expressivas, naturais e não analisáveis em letras. Daí resulta... que os símbolos da linguagem humana representam uma espécie particular que pertence ao gênero comum das vozes significativas animais, quer dizer, como é definido no De Anima⁸, os sons do ser animado⁹.

As palavras, ou vozes significativas convencionais, são compostas, e suas partes não são por si sós significativas. São “apenas vozes” ¹⁰, sons vocais desprovidos de sentido que poderíamos chamar de “vozes não significativas” ¹¹. A significação das palavras, por sua vez, ou o fato delas serem significativas, se deve ao fato de serem constituídas por uma certa estrutura articulada, absolutamente convencional: “Se a voz é a matéria dos símbolos lingüísticos, a estrutura articulada é a forma da qual depende a significação, pois o sentido é, a princípio, em função da estrutura” ¹².

Aristóteles, embora afirmando a linguagem como um conjunto de símbolos ou vozes significativas convencionais, reserva um espaço para as vozes não convencionais. As vozes naturais, embora significativas, não são, entretanto, consideradas como linguagem simbólica, são somente os sons dos animais. As “vozes não significativas” só são possíveis enquanto letras ou sílabas que compõem as palavras. Aristóteles concebe para a linguagem humana o caráter simbólico. O discurso humano reenvia às afecções da alma, relacionando-se mediatamente

⁷ Aristóteles, *De Interpretatione*, 16 a 28-29

⁸ Idem, *De Anima*, 420 b 5

⁹ Chiesa, 1986, p.209

¹⁰ Aristóteles, *De Interpretatione*, 16 b 32

¹¹ Chiesa, 1986, P.208

¹² Idem, *ibidem*, p.209

às coisas: “ao utilizar a voz enquanto símbolo, aquele que fala comunica àquele que escuta um conteúdo determinado [...] que permite fixar seu pensamento assim como o do outro” ¹³.

Mas Aristóteles, por outro lado, define a linguagem também como signo: “As afecções da alma, das quais as vozes são primariamente os signos, são as mesmas para todos” ¹⁴. Um signo (*seméion*) é tudo aquilo que manifesta ou evidencia alguma coisa que não ele próprio. Nesse sentido, por exemplo, a fumaça é signo do fogo. Mas a linguagem, enquanto simbólica e convencional, não pode ser identificada com a totalidade dos signos, pois muitos destes se relacionam real e naturalmente àquilo de que são signos. ¹⁵

Se a linguagem enquanto símbolo é signo, é porque, constituindo-se como uma voz significativa convencional, evidencia ou manifesta estados psíquicos. Assim, a linguagem não manifesta as coisas, mas as significa ¹⁶. O símbolo é, portanto, um signo convencional – ou, em outras palavras, “*símbolo* é um conceito específico enquanto *signo* é o conceito genérico que compreende o primeiro.” ¹⁷

Entretanto, a significação dos nomes não prejudica a existência ou a inexistência das coisas; não é juízo, pois faz abstração da existência ou inexistência da coisa significada (e precisamente por isso podemos significar o fictício) ¹⁸: “Eu quero dizer que, por exemplo, a palavra homem significa alguma coisa, mas não [...] que ele é ou não é: não haverá afirmação ou negação se não se acrescentar outra coisa” ¹⁹. No *De Interpretatione*, Aristóteles define a verdade em termos de similitude: “Os discursos verdadeiros são semelhantes às próprias coisas” ²⁰. Além disso, nem todo discurso significativo é uma afirmação ou negação: apenas estas são capazes de ser verdadeiras e capazes de ser falsas ²¹, sendo verdadeiras quando revelarem conexões que existem realmente nas coisas e falsas no caso contrário:

A proposição –diz-nos AUBENQUE²²– é, portanto, o lugar privilegiado onde o discurso sai de alguma maneira de si mesmo [i.e. deixa de ser simplesmente significativo] para tentar atingir as coisas nelas mesmas em sua ligação recíproca e, por aí, em sua existência. Em termos modernos, dir-se-ia que o juízo é ao mesmo tempo síntese de conceitos e afirmação dessa síntese no ser.

¹³ Idem, ibidem, p.210

¹⁴ Aristóteles, *De Interpretatione*, 16 a 6-7

¹⁵ Aubenque, 1983, p.109

¹⁶ Idem, ibidem, p.110

¹⁷ Chiesa, 1986, p.216

¹⁸ Aubenque, 1983, p.110

¹⁹ Aristóteles, *De Interpretatione*, 4, 16 b 28

²⁰ Idem, ibidem, 9, 19 a 33

²¹ Idem, ibidem, 4, 16 b 27

²² Aubenque, 1983, p.111

O discurso se assemelha às coisas não na medida em que é discurso, mas na medida em que reflete conexões reais, isto é, na medida em que é verdadeiro. Ora, o ato de estabelecer ligações entre os termos não pertence propriamente à linguagem: as conexões possuem um estatuto psíquico; se revelam nas afecções psíquicas e são efetuadas pela *psyché*. É o intelecto que é capaz de receber as formas inteligíveis e estabelecer as relações entre os universais. É necessário notar que a função judicativa pertence mais propriamente à *psyché* que ao discurso, mas, correlativamente, a *psyché* não pode fazer abstração desses signos convencionais. Em outras palavras: o homem não pode pensar sem utilizar os símbolos lingüísticos. Portanto, o discurso verdadeiro se remete imediatamente a uma afecção psíquica, onde se realiza uma síntese que reflete relações reais. É verdadeiro não tanto enquanto símbolo convencional, mas na medida em que é signo imediato de uma afecção semelhante a algo real, manifestando imediatamente esta similitude (afecção) e mediatamente a coisa existente.

É fundamental notar como, até aqui, Aristóteles evita todas as dificuldades apontadas por Górgias e Antístenes para o estabelecimento da ciência: promovendo o afastamento entre o ser e o discurso, evita por um lado os paradoxos de Antístenes – para este, sendo o ser irremissivelmente atado à linguagem, é impossível dizer o falso. A lógica de Aristóteles, por sua vez, necessita de proposições com estrutura “S é P” capazes de ser verdadeiras e capazes de ser falsas, e a teoria de Antístenes que afirma a impossibilidade de dizer o falso impossibilita a silogística aristotélica. Em Aristóteles, o afastamento entre *logos* e ser se reflete na redução do *lógos* a vozes convencionais significativas. O verdadeiro e o falso tornam-se possíveis e explicáveis através de operações psíquicas que refletem ou não relações entre coisas reais simbolizadas pela linguagem. Para o estagirita, dizer o falso não é dizer o não-ser, mas compor uma proposição formada de termos significantes evidenciando uma afecção ou um pensamento errôneo, isto é, que exprime conexões não existentes entre coisas reais simbolizadas pela linguagem. O mesmo afastamento rechaça Górgias. A linguagem, embora convencional, é signo de afecções que podem tratar de conexões acertadas; a linguagem pode ligar-se mediatamente ao real, expressando-o no discurso apofântico, revelador.

Voltemo-nos à demonstração aristotélica do princípio de não-contradição, no livro IV da *Metafísica*, para, a partir do que vimos, compreender o que Aristóteles quer dizer ao pedir que seus adversários digam algo com significação para eles e para outros. É importante notar, em primeiro lugar, que Aristóteles quer mostrar que qualquer um ao falar não pode se furtar ao dever de pronunciar uma voz significativa convencional se quiser realmente se fazer

compreender e compreender o que ele próprio diz. Uma voz não significativa não daria conta dessa tarefa. Uma voz natural significativa tampouco o faria: não seria linguagem e, por essa razão, não seria transcodificável em letras. Não se trataria de dizer algo determinado, pois, se assim o fosse, teríamos de admitir que os animais falam (já que a eles propriamente pertencem as vozes naturais significativas), o que é um absurdo, pois suas vozes não são mais que os signos naturais de seus estados psíquicos que manifestam dor, raiva, medo, etc. Aristóteles, portanto, exige do sofista uma voz significativa convencional, a qual (enquanto símbolo) se revela como o elemento fundamental de significação do discurso humano. O discurso não pode fazer abstração dos símbolos vocais e, correlativamente, a composição desses símbolos na forma proposicional pode revelar a estrutura do mundo real.

A teoria da linguagem de Aristóteles envolve a afirmação de uma visão completamente distinta daquela dos sofistas no que se refere à natureza do diálogo entre os homens. Para Górgias, por exemplo, a palavra tem sobretudo uma função persuasiva; em sua doutrina não há espaço para as funções de expressão e transmissão²³ do discurso. Aristóteles, ao afirmar que as palavras *significam*, implicitamente reconhece que, no discurso, não apenas falamos a alguém, mas também falamos de algo determinado²⁴.

No jogo dialético, isso implica que dois interlocutores podem falar de coisas absolutamente opostas a respeito de um mesmo tema. As seguintes seriam, a partir da teoria aristotélica da linguagem, as regras do jogo dialético²⁵: a primeira seria afirmar a possibilidade de que dois interlocutores se contradigam. Isso é tornado possível, como vimos acima, pelo distanciamento entre o ser e o discurso. Nesse âmbito, já está pressuposto o princípio de não-contradição, pois “para fazer uma asserção qualquer [...] é necessário admitir implicitamente que a mesma coisa não pode ao mesmo tempo pertencer e não pertencer a algo”²⁶. A segunda regra seria que uma mesma pessoa não pode se contradizer no jogo dialético: aí também está implicado o princípio de não-contradição, pois essa regra nada mais é que a formulação psicológica deste princípio. O interlocutor, é claro, pode se recusar a seguir as duas regras do jogo dialético derivadas da teoria da linguagem de Aristóteles. Porém, para o estagirita, a exigência de que fale algo determinado e significativo evidencia a impossibilidade de que estas duas regras estejam ausentes de um verdadeiro diálogo:

²³ Idem, ibidem, p. 98

²⁴ Wolff, 1996, p.14

²⁵ Idem, ibidem, p.16

²⁶ Idem, ibidem.

*Quem quer que fale [...] fala verdadeiramente e não se contenta em não dizer nada, mas fala verdadeiramente a alguém acerca de alguma coisa [reconhecendo implicitamente] o princípio, pelo simples fato desta dupla relação consubstancial à linguagem, este a e este de.*²⁷

Em outras palavras, ao falar de algo determinado, o sofista implicitamente reconhece que este algo não é um não-algo. Assim, caso quisesse continuar negando o princípio, teria de dizer “algo e não-algo” e ser compreendido, o que é impossível.

Aristóteles, entretanto, passa a analisar dois problemas que poderiam ameaçar a significação única no âmbito da própria teoria da linguagem:

E nada importa que alguém diga que [o nome] significa várias coisas, contanto que sejam em número limitado, pois a cada conceito se poderia dar um nome diferente; por exemplo, se se dissesse que “homem” não significa uma coisa única, mas várias, das quais uma seria “animal bípede”, havendo, porém, vários outros enunciados, ainda que em número limitado; pois se colocaria um nome particular a cada conceito, e se não se colocasse, mas se se dissesse que significava infinitas coisas, é claro que não poderia haver raciocínio; pois não significar alguma coisa é não significar coisa alguma, e, se os nomes não significam nada, é impossível dialogar uns com os outros, e, em verdade, também consigo mesmo; não é possível, com efeito, que pense nada aquele que não pensa uma coisa [...] O nome [portanto] tem uma significação [...] única.²⁸

Este texto deve ser aproximado de um texto das *Refutações Sofísticas* para ser bem compreendido:

Ora, entre nomes e coisas não há semelhança completa: os nomes são em número limitado, assim como a pluralidade das definições, enquanto as coisas são em número indeterminado. É, por conseguinte, inevitável que muitas coisas sejam significadas por uma mesma definição e por um mesmo nome.²⁹

Aristóteles ressalta que não é possível uma correspondência biunívoca entre coisas e palavras. As primeiras são em número indeterminado, as segundas em número limitado. A consequência disso é que uma mesma palavra pode significar várias coisas, o que equivale a afirmar a possibilidade da equivocidade:

Longe de ser um simples acidente da linguagem, [a equivocidade] aparece primeiramente como o vício essencial. Mas essa consequência deve ser corrigida: porque se uma mesma palavra significa simultaneamente esta e aquela coisa, como se entender na discussão?³⁰

²⁷ Idem, ibidem, p.17.

²⁸ Aristóteles, *Metafísica*, Γ, 4, 1006 a, 31 - 1006 b, 11.

²⁹ Idem, *Ref. Sof.*, 165 a 10-13

³⁰ Aubenque, *Le Problème...*, p.118

A equivocidade parece incontornável no âmbito dos indivíduos concretos: Sócrates, Cálidas, César, Cleópatra; todos esses são seres humanos e, enquanto tais, recebem a mesma definição: animal racional. A distinção feita pelos nomes próprios é, entretanto, meramente accidental: quando percebemos, por exemplo, Sócrates, o vemos fundamentalmente como ser humano ou como branco ou filósofo e apenas acidentalmente como Sócrates³¹. Porém, correlativamente, se só percebemos os indivíduos concretos numa perspectiva universal, esta equivocidade é amenizada pelo fato de que, quando dizemos ‘homem’, significamos, ainda assim, uma coisa determinada, o conceito de ou o universal *homem*, o qual é captado por um ato de simples apreensão, por uma indução imperfeita, não silogística. O universal é apreendido sem que seja necessário que passemos em revista a todos os indivíduos concretos que possuam este universal como característica. Assim, o que Aristóteles tem em vista aqui não é a unidade do significado e sim a da significação³², pois os significados últimos são em número ilimitado: a mesma palavra significa várias coisas porque “a linguagem significa em última análise os indivíduos”³³. A significação, por outro lado, é “aquilo através do que o significado é visado”³⁴.

A equivocidade da significação é facilmente solucionada por Aristóteles: basta distinguir as diferentes significações dando um nome distinto a cada uma delas. Por exemplo: homem e cavalo são animais e o termo “animal” parece ter uma significação equívoca (o que equivale a não significar nada determinado), mas basta que acrescentemos uma diferença específica a cada caso e a indeterminação se esvai: homem será “animal racional” e cavalo “animal” mais sua devida diferença específica. Tudo correrá bem se a palavra tiver um número determinado de significações. Se assim não o for, jamais distinguiremos entre todas as significações (já que precisaríamos para isto de um tempo infinito), e não poderemos falar essa palavra e sermos compreendidos, pois sua significação seria para sempre equívoca.

É sobre a pluralidade das significações –observa Aubenque³⁵– que se apoiam a maior parte [...] dos argumentos sofísticos. O paralogismo, no sentido estrito do termo, consiste em tomar a mesma palavra em acepções diferentes no curso do raciocínio.

Essa reflexão é confirmada pelo próprio Aristóteles: “Os que não têm nenhuma experiência da virtude significativa dos nomes fazem falsos raciocínios, ao mesmo tempo

³¹ Aristóteles, *De Anima*, 6, 418 a

³² Aubenque, 1983, p. 119

³³ Idem, ibidem.

³⁴ Idem, ibidem.

³⁵ Idem, ibidem, p.123

discutindo com eles mesmos e escutando os outros” ³⁶. E fazem isso supondo que o que “se passa com os nomes se passa também com as coisas” ³⁷, ignorando que, por não podermos utilizar na discussão as próprias coisas, nos servimos de seus nomes como símbolos, e que esses nomes, para serem compreensíveis, têm de possuir uma significação única ou pelo menos um número limitado de significações.

Aristóteles analisa ainda uma outra questão:

E não será possível que uma mesma coisa seja e não seja [...] como se, ao que nós chamamos “homem”, outros chamem “não-homem”? Porém, a dificuldade não está em saber se é possível que uma mesma coisa seja e não seja simultaneamente homem quanto ao nome, mas na realidade.³⁸

Temos aqui a objeção fundada sobre a convencionalidade da língua. Mas já vimos que as vozes convencionais significativas são signos de afecções psíquicas e que estas são iguais para todos os homens. Em outras palavras, a unidade de sentido não se funda sobre os idiomas particulares, pois a estrutura de toda língua particular é contingente, acidental, convencional, mas encontra seu fundamento na regra semântica, que é necessariamente³⁹ a mesma para todas as línguas. Como os estados psíquicos são os mesmos para todos, pessoas que utilizam diferentes idiomas, ao observarem as mesmas coisas ou pensarem sobre os mesmos temas, serão afetadas psiquicamente de modo idêntico, muito embora utilizem símbolos diferentes, os quais serão diferentes signos que evidenciarão as mesmas afecções. Palavras diferentes significarão as mesmas coisas, mas não haverá equivocidade: bastará efetuar a necessária tradução entre as palavras para se constatar que são vozes convencionais significativas que significam a mesma coisa, o mesmo conceito ou o mesmo universal. A teoria da linguagem de Aristóteles envolve, portanto, a afirmação de comensurabilidade radical entre palavras e coisas, e a unidade de sentido se revela como condição de possibilidade de toda linguagem⁴⁰, condição que tem como fundamento o princípio de não-contradição.

Referências Bibliográficas:

ARISTÓTELES. *De Interpretatione*. (Tricot). Paris: Vrin, 1959.

_____. *De L'âme*. (Rodier). Paris: Vrin, 1900.

³⁶ Aristóteles, *Ref. Sof.*, 165 a 15-17

³⁷ Idem, *ibidem*, 165 a 15-17

³⁸ Aristóteles, *Metafísica*, Γ, 4, 1006 b 18-21

³⁹ Wolff, 1996, p. 20-1

⁴⁰ Idem, *ibidem*, p. 23

_____. *Les Réfutations Sophistiques*. (Tricot). Paris: Vrin, 1977._

_____. *Metafísica*. (Yebra). Madrid: Editorial Gredos, 1970.

AUBENQUE, Pierre. *Le Problème de L'Être chez Aristote*. 2.ed. Paris: Presses Universitaires de France, Paris, 1983.

_____. “La Dialectique chez Aristote”, in *L'Atualità della Problematica Aristotelica*, Padua 6-8, 1967.

CHIESA, Curzio. Symbole et signe dans le De Interpretatione. In: *Philosophie du Langage et Grammaire dans l'antiquité*. Bruxelles: Ousia, 1986, p. 203-18.

WOLFF, Francis. Les Trois Langage-mondes in *La Liberté de L'Esprit*, Hachete, Paris, março de 1996.